

## O CARDEAL RATZINGER SOBRE O DIÁLOGO DA IGREJA CATÓLICA COM AS OUTRAS RELIGIÕES E COM O ESTADO

*José de Sousa e Brito\**

### **I – O diálogo com as outras religiões, em especial com o Islão**

Considero aqui o diálogo como a expressão normal de relações de cooperação entre pessoas. O contrário da cooperação é a guerra. Na guerra não há diálogo e, se termina com a vitória de uma das partes, o seu resultado não é o diálogo, mas a submissão. A paz é, portanto, uma condição do diálogo. É certo que há muitas formas de relações entre pessoas que são em parte de paz, em parte de guerra. Então, porém, fala-se de guerra em sentido fraco. Em sentido forte a guerra produz a morte e é incompatível com a paz e o diálogo. Ora é da guerra neste sentido que se trata quando o mundo é confrontado hoje com o terrorismo de inspiração islâmica. “Como é que – diz a este respeito o cardeal Ratzinger –, a partir de dentro, podemos eliminar esta nova doença da humanidade? Neste sentido, é inquietante que o terror esteja, de algum modo, a dar de si mesmo uma legitimação moral. As mensagens de Bin Laden apresentam o terror como a resposta dos povos débeis e oprimidos à arrogância dos poderosos, como a punição justa da sua presunção, da sua arrogância blasfema e da sua crueldade. É evidente que tais motivações são convincentes para aqueles que se encontram em determinadas situações morais e políticas. A acção terrorista também é apresentada como defesa da tradição religiosa contra a irreligiosidade da sociedade actual.”<sup>1</sup> Eu acrescentaria que ela é igualmente apresentada como a defesa do Islão contra a nova cruzada cristã chefiada pelos Estados Unidos da América e por Bush<sup>2</sup>.

---

\* Juiz Conselheiro Emérito do Tribunal Constitucional. Professor da Universidade Nova de Lisboa.

<sup>1</sup> Joseph Ratzinger, *Europa. Os seus fundamentos hoje e amanhã*. Apelação, Paulus, 2005, 80-81.

<sup>2</sup> Veja-se de Bin Laden a declaração “Jihad against Jews and Crusaders” de 23 de Fevereiro de 1998, em Walter Laqueur (ed.) *Voices of Terror*, New York, Reed, 2004, 410 (uma versão

Vemos aqui, diz Ratzinger, que “na religião há patologias altamente perigosas que tornam necessário considerar a luz divina da razão como uma espécie de órgão de controlo, pelo qual a religião deve deixar-se continuamente purificar e regular, como aliás pensavam também os Padres da Igreja”<sup>3</sup>. Como a religião e a razão se relacionam no Estado é o tema que Ratzinger a seguir coloca, e a ele voltaremos a propósito do diálogo entre a Igreja Católica e o Estado. Antes, porém, interessa perguntar se o diálogo inter religioso, em particular com o Islão, é possível e pode contribuir para *por dentro* eliminar a patologia do fundamentalismo através do controlo da religião pela razão.

A este respeito, no texto que venho citando, Ratzinger recorda a frase de Hans Küng “Nenhuma paz no mundo sem a paz das religiões”<sup>4</sup>. Contudo não trata aí a questão. Fá-lo, porém, como perfeito da Congregação para a Doutrina da Fé, na declaração *Dominus Iesus*, embora em geral e sem especial atenção, quer para o Islão, quer para a problemática do controlo da religião pela razão. Note-se, aliás, que a *Dominus Iesus* é de 6 de Agosto de 2000, anterior, portanto, ao 11 de Setembro de 2001, ao passo que os pensamentos de Ratzinger sobre as relações entre religião, razão e Estado são posteriores à consciencialização mundial da guerra da *jihad* fundamentalista islâmica contra os Estados Unidos e os seus aliados. Entretanto, a única tentativa abrangente de diálogo religioso com o Islão, tendo em vista o controlo da religião pela razão, ou seja, o programa do último Ratzinger, é precisamente o livro de Küng “O Islão”<sup>5</sup>, publicado em 2004, como último volume de uma trilogia de investigação fundamental – ou, por outras palavras, racional –, em que os anteriores volumes versam “O Judaísmo”<sup>6</sup> e “O Cristianismo”<sup>7</sup>. Com efeito, a fórmula de Küng citada por Ratzinger desdobra-se em três teses programáticas: “não há paz ente as nações sem paz entre as religiões”, “não há paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões” e “não há diálogo entre as religiões sem investigação fundamental nas religiões”. É claro que a limitação insuperável da tentativa de Küng é tratar-se de uma investigação fundamental sobre o Islão da parte de um teólogo católico e não no interior do Islão por um teólogo islâmico. Mas isso é tudo o que um teólogo católico pode fazer para começar o diálogo.

O ponto de partida epocal da *Dominus Iesus*, bem como de Küng, é o Concílio Vaticano II. A Constituição sobre a Igreja (*Lumen Gentium*) diz que

---

francesa anotada pode agora ler-se em Giles Kepel, *Al-Qaida dans le texte*, Paris, P.U.F., 2005, 50-69) e “Letter to America” de 24 de Novembro de 2002, em Robert O. Marlin IV, *What Does Al-Qaeda Want?* Berkeley, California, North Atlantic Books, 2004, 57.

<sup>3</sup> *Europa*, 88. Utilizei – seguindo a tradução do mesmo texto na revista *Estudos*, N.S. 3 (2004), 65 – a palavra “regular” para traduzir o alemão “ordnen”, em vez de “regulamentar”.

<sup>4</sup> *Europa*, 102.

<sup>5</sup> Hans Küng, *Der Islam*, München, Piper, 2004.

<sup>6</sup> Hans Küng, *Das Judentum*, München, Piper, 1991.

<sup>7</sup> Hans Küng, *Das Christentum*, München, Piper, 1994.

“aqueles que, ignorando sem culpa o Evangelho de Cristo e a sua Igreja, procuram, contudo, a Deus com coração sincero, e se esforçam, sob o influxo da graça, por cumprir a Sua vontade, manifestada pelo ditame da consciência, também eles podem alcançar a salvação eterna” (nº 16)<sup>8</sup>. Entre eles “estão ordenados ao povo de Deus” (*ad populum Dei ordinantur*), pois que “a eles se estende o desígnio da salvação” e o “influxo da graça”, os “que reconhecem o Criador, entre os quais vêm em primeiro lugar os muçulmanos, que professam seguir a fé de Abraão, e conosco adoram o Deus único e misericordioso, que há-de julgar os homens no último dia” (*ibidem*). A *Dominus Iesus* (nº 20) não transcreve estas duas passagens, invocadas por Küng, e prefere citar a Carta encíclica de João Paulo II *Redemptoris missio*: “Para aqueles que não são formal e visivelmente membros da Igreja ‘a salvação de Cristo torna-se acessível em virtude de uma graça que, embora dotada de uma misteriosa relação com a Igreja, todavia não os introduz formalmente nela, mas ilumina convenientemente a sua situação interior e ambiental. Esta graça provém de Cristo, é fruto do Seu sacrifício e é comunicada pelo Espírito Santo’<sup>9</sup>”. Mas a doutrina é a mesma e haverá que interpretar em conformidade a passagem da *Dominus Iesus* (nº 21) que diz ser “contrário à fé católica considerar a Igreja como *um caminho* de salvação ao lado dos constituídos pelas outras religiões, como se estes fossem complementares à Igreja, ou até substancialmente equivalentes à mesma”. As outras religiões são efectivos caminhos de salvação para os seus fiéis, embora não sejam complementares nem substancialmente equivalentes à Igreja, uma vez que esta é material e invisivelmente o único caminho de salvação para os não cristãos. Do mesmo se deverá interpretar a *Dominus Iesus* (nº 21), quando diz das outras religiões que “não se lhes pode porém atribuir a origem divina nem a eficácia salvífica *ex opere operato*, própria dos sacramentos cristãos”. É claro que o Islão não tem sacramentos e não tem como a Igreja origem na pessoa divina de Jesus Cristo. Contudo, “a graça salvífica de Deus, dada sempre através de Cristo no Espírito e em relação misteriosa com a Igreja, atinge os não cristãos”<sup>10</sup> e especialmente os muçulmanos.

Haverá, então, algum impedimento a considerar que o Espírito falou através de Maomé e do Alcorão aos muçulmanos, que assim encontram o seu caminho de salvação, e a admitir, conseqüentemente, com Hans Küng<sup>11</sup>, que também para os cristãos Maomé é verdadeiro profeta e o Alcorão livro inspirado? Küng argumenta com o facto de o Novo Testamento (1 Cor 12,28) expressamente

<sup>8</sup> *Les conciles œcuméniques*, II-2, Paris, Cerf, 1994, 1750. Seguimos a tradução de *Concílio Ecuménico Vaticano II*, 8ª ed., Braga, A. O., 1979, 72. Na falta de indicação especial seguem-se no texto as traduções oficiais do Vaticano de textos seus na *Internet* em [www.vatican.va](http://www.vatican.va).

<sup>9</sup> João Paulo II, Carta Enc. *Redemptoris missio*, nº 10.

<sup>10</sup> *Dominus Iesus*, nº 21.

<sup>11</sup> Hans Küng, *Der Islam*, 167, 110.

reconhecer que há profetas depois de Cristo na Igreja, como os houve antes de Cristo fora dela. Porque não admitir que os possa haver depois de Cristo fora dela, uma vez que “não se deve, de facto, ‘excluir a obra de Cristo e do Espírito fora dos confins visíveis da Igreja’<sup>12</sup>”<sup>13</sup>. Como excluir que o Espírito possa soprar onde lhe aprouver (Jo 3,8)? Quanto ao Alcorão, não integra a revelação de Deus a Israel e de Jesus Cristo a Israel e à Sua Igreja, mas o seu carácter de inspirado deriva necessariamente do profetismo de Maomé. Independentemente disso, o carácter inspirado do Alcorão sempre deveria reconhecer-se quando o seu conteúdo coincide com a revelação ou conduz à adoração do mesmo Deus de Abraão e à mesma lei moral colocada por Deus no coração dos homens (Rom 2,15). Dos argumentos anteriores não deriva, aliás, que Maomé seja verdadeiro profeta nem que o Alcorão seja integralmente inspirado, mas apenas que o *possam ser*. Esta última tese é, contudo, suficiente para possibilitar um diálogo religioso entre cristãos e muçulmanos, já que ambos admitirão que o outro possa igualmente deter a verdade. Este pressuposto do diálogo não é mencionado na *Dominus Iesus*, quando diz que “a *paridade*, que é um pressuposto do diálogo, refere-se à igual dignidade pessoal das partes, não aos conteúdos doutrinários e muito menos a Jesus Cristo” (nº22). A igual dignidade das pessoas garante o respeito mútuo, indispensável ao diálogo, mas ainda não possibilita o diálogo.

Ora sem diálogo religioso pouco pode progredir a mútua compreensão, bem como se limita injustificadamente o exercício da razão como o “órgão de controlo” das patologias da religião tanto no islamismo como no cristianismo. Por outro lado, em vista do modo como a religião afecta a motivação dos crentes em inúmeros aspectos da sua vida pessoal e social, as possibilidades de colaboração entre cristãos e muçulmanos seriam drasticamente diminuídas. Não teria na prática efeito a exortação do Concílio Vaticano II a todos os cristãos e muçulmanos “a que, esquecendo o passado, sinceramente se exercitem na compreensão mútua e juntos defendam e promovam a justiça social, os bens morais e a paz e liberdade para todos os homens” (*Nostra aetate*, 3).

Na situação actual do mundo a matéria principal da colaboração entre cristãos e muçulmanos, e do diálogo que torna possível e acompanha a colaboração, é a paz e a vida boa entre todos. Neste ponto estão Ratzinger, Küng e todas as pessoas de bom senso de acordo. Numa situação de guerra com motivações em parte religiosas, como nos Balcãs e na Irlanda do Norte, Ratzinger chega a dizer que há que considerar “a aptidão para a paz como critério de verdade”<sup>14</sup>. Porque não há de valer o mesmo para as relações entre cristãos e muçulmanos

<sup>12</sup> João Paulo II, *Redemptoris missio*, nº 18 (cf. também nºs 21 e 29).

<sup>13</sup> *Dominus Iesus*, nº 19.

<sup>14</sup> Josef Ratzinger, *Europa*, 99.

em geral? Ora o indispensável garante da paz é o direito. Só através dele pode “readquirir uma força efectiva entre os homens aquilo que mantém o mundo unido”<sup>15</sup>, como deseja Ratzinger.

## II – O diálogo com o Estado

O campo por excelência da colaboração para a paz entre católicos e não católicos é o da política no Estado democrático, uma vez que são os Estados que fazem a guerra e a paz. Ora “a política – diz Ratzinger – é o âmbito da razão, mais precisamente, da razão moral e não de uma razão simplesmente técnico-calculadora, já que o fim do Estado e, conseqüentemente, o fim último de cada política, é de natureza moral, isto é, a paz e a justiça. Isto significa que a razão moral ou – talvez melhor – o discernimento racional daquilo que serve à justiça e à paz e que, portanto, é moral, deve ser continuamente exercido e defendido contra obscurecimentos que diminuem a capacidade de discernimento da razão”<sup>16</sup>. No Estado democrático os católicos são chamados a participar no exercício da razão que é a política no mesmo pé de igualdade que os outros concidadãos e conjuntamente com eles. É no quadro da assim necessária colaboração com os outros que se põe para os cidadãos que também são crentes a questão da relação entre a razão e a fé. Não é este, decerto, o único aspecto das relações entre a religião e a razão, nem o único que interessa à paz, como resulta desde logo da importância para a paz do controlo da religião pela razão e do diálogo racional inter-religioso. Mas a contribuição dos crentes para a política e, em especial, para a construção da paz através dela fica prejudicada, se a relação entre a religião e a razão for de guerra e não de paz.

Será que Ratzinger tem em mente esta problemática quando disse em Junho de 2004: “sem a paz entre a razão e a fé, de modo nenhum poderá haver paz no mundo, porque sem a paz entre a razão e a religião secam-se as nascentes da moral e do direito”<sup>17</sup>? Penso que não. Numa interpretação possível, o que Ratzinger quer dizer aqui é que os valores que estruturam o domínio da razão moral e, portanto, também, quer a moral, quer o direito, não adquirem nem mantêm vigência, não são reconhecidos no seu conteúdo nem aplicados, se não forem cultivados ao nível dos sentimentos, pensamentos e hábitos por uma vida comunitária impregnada de religião, a começar pela educação familiar. A religião daria assim um contributo essencial para “os fundamentos morais pré-políticos do Estado Constitucional”. Mas daqui resultaria uma dificuldade

<sup>15</sup> Josef Ratzinger, *Europa*, 90.

<sup>16</sup> Josef Ratzinger, *Europa*, 68.

<sup>17</sup> Josef Ratzinger, *Europa*, 102. A frase insere-se num discurso por ocasião das comemorações do desembarque aliado na Normandia.

para este Estado, o qual, dada a sua neutralidade religiosa e ideológica, não poderia apoiar-se numa religião ou numa ideologia, nem apoiá-la. O constitucionalista Böckenförde apresentou a dificuldade como insuperável: “O Estado liberal, secularizado, vive de pressupostos que ele próprio não pode garantir”. E explica: “Por um lado, como Estado liberal só pode subsistir se a liberdade, que concede aos seus cidadãos, é regulada a partir de dentro, a partir da substância moral do indivíduo e da homogeneidade da sociedade. Por outro lado, não pode procurar garantir estas forças regulativas internas a partir de si próprio, isto é, com os meios da coacção jurídica e do comando da autoridade, sem abandonar o seu liberalismo”<sup>18</sup> Este foi o tema do debate alguns meses antes entre Habermas e Ratzinger na Academia Católica da Baviera<sup>19</sup>. Penso que Böckenförde não tem razão quando diz que o Estado secular não pode garantir os conteúdos regulativos, por outras palavras, os valores, de que depende. O Estado de direito democrático reconhece os seus valores – e, em certo sentido, constitui-se a si próprio mediante esse reconhecimento – com a definição constitucional dos direitos do homem, incluindo os direitos democráticos, organiza a vida política e influencia a vida social e nomeadamente a educação em torno dos seus ideais constitucionais, que visa não só desenvolver mas radicar nas consciências e na vida comunitária. Nessa medida não é neutro, está comprometido ideologicamente. Só relativamente a sistemas mais gerais de orientação da vida, como são as religiões e certas filosofias e ideologias, enquanto vão para além dos fins do Estado, é este ideologicamente neutro. Os valores nascem da política, como a política nasce dos valores. “As bases morais e pré-políticas do Estado” são “o que mantém o mundo unido”, segundo Ratzinger<sup>20</sup>. Eu diria que essas bases morais são os direitos do homem e que são tão pré-políticos – o Estado reconhece-os – como políticos – o Estado constitui-se como Estado de direito ao reconhecê-los. Seria tão errado negar a importância da religião na motivação dos cidadãos pelos valores constitutivos do Estado como negar que cidadãos não crentes se podem motivar profundamente por esses valores sem o apoio da religião. Ratzinger fala de “duas grandes culturas do Ocidente, a da fé cristã e a do racionalismo laico”<sup>21</sup>, e pessoas formadas por ambas culturas deram igualmente as vidas pelos direitos do homem. E é claro que, quer a guerra do Estado à

<sup>18</sup> “Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation“, *Säkularisation und Utopie. Erbracher Studien* (Ernst Forsthoff-Festschrift), Stuttgart, Kohlhammer, 1967, 75, 92-94.

<sup>19</sup> O debate teve lugar em 19 de Janeiro de 2004 e está traduzido na revista *Estudos* (*supra*, n. 3).

<sup>20</sup> É o que resulta do título dado por Ratzinger à sua resposta a Habermas, quando a publicou em livro: “O que mantém o mundo unido. As bases morais e pré-políticas do Estado”, em *Europa*, 75.

<sup>21</sup> *Estudos* (*supra*, n. 3), 64.

religião, quer a guerra da religião ao Estado tendem a enfraquecer gravemente esses valores, como a história europeia desde a Revolução Francesa amplamente demonstra.

Escreve Ratzinger: “A fé cristã – seguindo o caminho aberto por Jesus – banuiu a ideia da teocracia política. Dito em termos modernos, ela promoveu a laicidade do Estado, em que os cristãos convivem em liberdade com aqueles que têm outras convicções, unidos pela comum responsabilidade moral fundada na natureza humana”<sup>22</sup>. Uma das consequências da laicidade do Estado é a de que neste os valores não são definidos, desenvolvidos e concretizados por uma qualquer autoridade ou tradição religiosa, mas sim pelos cidadãos em pé de igualdade e pelos órgãos democráticos por estes criados, segundos critérios racionais de deliberação. Ratzinger concorda que a razão é o critério da definição dos valores e do seu desenvolvimento normativo dentro do Estado, mas pensa que a razão é ameaçada pelo “critério positivista do princípio maioritário, cuja consequência é o declínio de um direito governado pela estatística”<sup>23</sup>. Aqui Ratzinger opõe o carácter laico do Estado ao laicismo, “como ideologia que, por assim dizer, gostaria de edificar um Estado da razão pura, separado de toda a raiz histórica” e a que só restaria como último critério o princípio maioritário.

A democracia é precisamente uma exigência da moral no direito. O princípio de dignidade da pessoa humana articula-se nos valores da liberdade e da igualdade e implica a igual liberdade de todos os cidadãos. Da igual autonomia moral das pessoas deriva o princípio do governo do povo pelo povo. A igual liberdade implica a igual participação de todos na formação da vontade colectiva através dos iguais direitos de votar e de ser eleito e de aceder aos lugares públicos, e as liberdades complementares de expressão, de informação, de imprensa, de reunião e de associação. O princípio da decisão maioritária está também implicado, como único meio de dar o mesmo valor à participação livre de cada um na decisão que a todos vincula. Se se exigisse menos, então os membros da maioria contra a decisão seriam desvalorizados. Se se exigisse mais, então os membros da maioria a favor da decisão seriam desvalorizados, se a falta de uma decisão importar um efeito normativo de sentido contrário. Se não for este o efeito, então a exigência duma maioria qualificada ou da unanimidade é compatível com a igualdade, a igualdade de precisar de certo nível de consenso para obter uma acção colectiva. A decisão maioritária é, portanto, uma exigência moral sempre que uma nova decisão é o resultado necessário da acção colectiva. É, em regra, o processo da tomada de decisão dos órgãos colectivos.

O princípio democrático não é, porém, o último critério do direito num Estado de direito porque não pode nele prevalecer sobre os direitos do homem

<sup>22</sup> Joseph Ratzinger, *Europa*, 108.

<sup>23</sup> *Europa*, 109. Cf. 71-72.

que afinal o fundamentam. O controlo do princípio maioritário pelos direitos do homem é confiado aos tribunais e, especialmente, aos tribunais constitucionais, onde eles existem. Este controlo justifica-se racionalmente, além de se justificar democraticamente na Constituição, porque os juízes estão em melhores condições de desenvolver e aplicar princípios – é disso que se trata na jurisdição sobre direitos do homem – do que os legisladores ou a administração. Este controlo garante, aliás, que a razão da jurisprudência constitucional seja uma razão histórica, porque os juízes julgam no horizonte hermenêutico da experiência jurídica do povo, como ela se exprime através da totalidade das fontes de direito, que são obrigados a respeitar.

Assim sendo, podemos perguntar-nos se é legítimo comparar, como patologias da razão devastadoras, que justificam a desobediência civil ou guerra contra o Estado, os totalitarismos das ditaduras nazi e comunistas e a bomba atômica, por um lado, e as decisões democráticas, apoiadas em sentenças fundamentadas de tribunais constitucionais, em decisões morais difíceis, em que não só as consciências como a doutrina dos moralistas católicos (para não falar das outras igrejas cristãs) se têm tradicionalmente dividido, sobre matérias como o casamento, o aborto nas primeiras semanas de gravidez, a eutanásia pedida por doentes terminais, a investigação sobre células estaminais, por outro<sup>24</sup>.